

# 啓蒙主義者ドームとケンペル

## 儒教と宗教的寛容の接点

渡 邊 直 樹



レムゴにあるケンペルの記念碑

### 1 ドームとエンゲルベルト・ケンプファー

ベルリンの啓蒙主義者にしてプロイセンの官吏クリスティアン・ヴィルヘルム・ドーム (Christian Wilhelm Dohm) は、実は 17 世紀末、1690 年 9 月から 1692 年 10 月までほぼ二年間、江戸時代の長崎出島にオランダ商館嘱託医師として滞在し、日本を様々な角度から観察して記録に留めドイツ・レムゴへ帰国後、日本に関する記録をラテン語で著わしたドイツ人エンゲルベルト・ケンプファー (Engelbert Kämpfer, 1651-1716. 以下慣習によりケンペルと表記) と浅からぬ因縁がある。

ケンペル死後、この記述が紆余曲折を経てラテン語から英語に翻訳されイギリスにおいて 1727 年に『日本史』 (The History of Japan) として初め

て刊行される。そして、1729 年にはこのオランダ語訳 (*Dè Beschryving van Japan*) やフランス語訳 (*Histoire naturelle, civile, et ecclésiastique de L' Empire du Japon*) も相次いで刊行される。しかし、故郷ドイツにおいてはケンペルの著作の刊行は遅れる。

ケンペルの英語版『日本史』が、フランス人デュ・アルド (Jean Baptiste Du Halde) の『中国史』 (*Description de la Chine*) の付録としてフランス語から不完全な形で重訳されロストックで出版されるのが 1749 年のことである。故郷レムゴで再発見されたケンペルの草稿をもとにドームのテキスト批判を経てドイツ語版ケンペル『日本誌』 (*Geschichte und Beschreibung von Japan*) が刊行されるのは上巻が 1777 年、下巻が 1779 年のことであり、実にケンペル没後 50 年あまりを経た後のことである。



日本滞在時期が記されている

## 2 ヨーロッパ啓蒙主義とアジア

ドイツやフランスの啓蒙主義者たちはケンペルの著作を繙くことによって日本をはじめ中国や東アジアをネガティブであれ、ポジティブであれヨーロッパ対非ヨーロッパ地域として図式化し、ヨーロッパの対極として理解しようとした。このことはまた、ヨーロッパ自身の自己理解の方法でもあった。つまり、日本・アジアは宗教、神学、政治、経済、哲学、美学、文学において 18 世紀ヨーロッパの比較考察対象であり、一方啓蒙主義の合理主義のふるいにかけられる批判的考察対象ともなった。

この過程にはヨーロッパの啓蒙主義者たちの精神・思想構造の変転が反映している。当初のポジティブな日本観から転じて 18 世紀中葉にはネガティブなそれへと彼らの日本観は変化する。彼らは異国趣味やカトリック布教に先導された日本記述ではなく客観的観察に基づくそれであるケンペルの「日本」を批判的に繙くことにおいて、啓蒙主義の合理主義的科学的思考方法とその結果としての普遍主義を盾として、新たな日本観を形成した。この意味で、ケンペルの「日本」は 18 世紀ヨーロッパ思想史における日本・アジア観の転換の要の一つに位置付けられる。

ベルリンの官吏ドームはヨーロッパ啓蒙主義の発展の時代の只中に生きた。彼が『ユダヤ人の市民としての権利の向上について』を書き、ユダヤ人にドイツ人と同等の市民的権利を付与し義務を課そうとした思想には啓蒙主義の国家と宗教にかかわる理念とが大きく反映している。換言すれば、ドームがケンペルの『日本誌』を編纂する過程で得られた日本・アジアに関する知識が、彼の国家と政治思想形成上少なからぬ影響力を持ったと見ることは的はずれともいえない。このことは、ケンペルの日本観との対照およびヨーロッパ啓蒙主義の代表者たちの日本アジア観との対照においてより明確になる。

## 3 ライブニッツとアジアの相対化

17 世紀から 18 世紀の初めのヨーロッパにおい

て、中国は学問分野においていまだ想像的世界の範疇に属していた。しかしながら、神学・宗教・哲学の思想分野においてはすでにヨーロッパと重要な比較対象となっていた。ケンペルとほぼ同時代に生きた哲学者ライブニッツ (Gottfried Wilhelm Leibniz) は『中国哲学についてド・レモン氏に宛てた書簡』(Lettre de M.G.G.De Leibniz sur la philosophie Chinoise, à M. De Remond) を著し、自身でこれを「中国自然神学論」(Discours sur la théologie naturelle des Chinois, 1716) と呼んだ。この書は、書簡形式で二人のカトリック宣教師が中国哲学をキリスト教的ドグマに基づき無神論的唯物論的であると断罪したことに対して真っ向から反論する内容をもつ。その第一章「神についての中国人の見解」の「三 私たちは古代中国人の教説を公正に判断すべきである」という見出しの下でライブニッツは次のように述べる。

中国は大帝国です。耕地面積ではヨーロッパに等しく、人口の多さと秩序ある政治機構においてはヨーロッパを凌いでいます。そのうえ中国には哲学説、いやむしろ自然神学の教説といってよいものに裏打ちされた多くの点で賞賛に値する公共道徳が存在しています。そして、この哲学説は三千年前に確立され、…聖書を除けば最古ということが可能で、古いといわれるギリシア哲学よりも遙か前に成立しているのです。…それゆえに、中国人に比べてずっと後から歴史の舞台にあらわれ、まだ野蛮の域を脱していないわれわれヨーロッパ人が、中国のそうした古い哲学を一見、ヨーロッパのスコラ哲学の概念に一致しないように見えるからといった理由で断罪するのはきわめて愚かなことであり、厚かましいことなのです (1)。

イエズス会のロンゴバルディ神父 (Nicolas Longobardi)(2) は、最初に中国に来たマテオ・リッチ (Matteo Ricci) 神父の後を継いで中国布教の総監督となり、九十歳近くで死ぬまで長い年月にわたり中国で生活した人物です。彼は中国古典の多くの章句を紹介し、その仕事の一部が書物になっています。しかし、その紹介は中国人の教説を反駁する目的でなされたもので

す。しかし、こうした事実とは逆に、それらの章句がロンゴバルディ神父によってひいき目に扱われているという嫌疑を除去してくれるので、中国の伝統的な教説に妥当な解釈を与えるという目的で私がそこから抜き出した箇所はなんら迎合するところのない、信頼に値する材料だということができるでしょう (3)。

ケンペルの日本記述のほぼ20年後に書かれた中国の哲学・神学に関するライプニッツの考察は、当時中国に関する情報がかなりヨーロッパに伝えられていたことを示している。わけでも、布教目的の宣教師たちの報告が詳細を極めていたことがわかる。哲学に関してはヨーロッパのスコラ哲学とは異なる思想体系とギリシア哲学に匹敵する歴史をもち容易にそれに反駁できないという認識と中国哲学を相対的に評価しようとする姿勢がここには認められる。少なくともライプニッツはヨーロッパと比較して中国を同等かむしろ上位にさえ位置づけようとしている。ライプニッツにとっての中国はその優劣を論じる以前に、学問体系の相互批判において相違と本質とが確定されなければならない対象であった。中国はヨーロッパの知識人たちにとって、17世紀ヨーロッパのアイデンティティと学問を批判的に再構築するための試験紙であった。このためには第一に中国人の基底にある思想構造を理解する必要がある、相対主義的研究方法が要求されたのである。

ロンゴバルディ神父の反証が、この意味で中国とヨーロッパの思想構造の決定的相違を明らかにする格好の材料となった。ロンゴバルディ神父の中国の教説に対する批判的反論がその迎合的解釈を取り去り客観的かつ妥当な分析を可能にするというテキスト批判の方法を評価することにおいて、ライプニッツがいまだ啓蒙主義のヨーロッパ中心主義に陥る以前の十七世紀の哲学的精神を代表していることがわかる。

17世紀のヨーロッパの社会と宗教・神学を取り巻く思想的視点から見ると、ライプニッツが中国の自然神学を考察の中心に置いた理由が理解できる。キリスト教はカトリックとプロテスタントとの対立を超える宗教的寛容と信仰とにおいてスコラ哲学にかわる神学的証明が求められてい

た。一方で、キリスト教は唯一神を奉ずるユダヤ教とイスラム教との闘争の歴史において宗教の問題を改めて浮き彫りにしていた。宗教的真理と人間の信仰心との合一は、ライプニッツにとって神性と善の実現との間にある溝をいかに架橋できるか、という焦眉の課題でもあった。宗教と国家権力が密接に結合し、政治力が宗教をも支配した17世紀ドイツにおいてカトリックとプロテスタントとの間の闘争は、宗教的ドグマに基づく真理の証明という神学的論争よりもむしろ信仰の本質と人間道徳の荒廃を解決課題とした。これら神学・宗教上の真理を証明する宗教哲学において中国の儒教がライプニッツの関心を引いたと見てよい。

中国儒教研究の成果である朱子学は「公共道徳」の源であると同時に「政治道徳」であり、人倫と政治理念を包摂している。儒教は人間本性を生来と考える点でキリスト教的世界観から見ると無神論的唯物論的傾向をもつが、徳の実現という点で宗教的性格を併せ持っている。ライプニッツは、この意味で儒教は「自然神学の教説」であり、自然宗教に近いと見た。ライプニッツの思想体系においては哲学と神学、信仰と理性との間に密接な関連がある。信仰上の真理は、理性を超えるが理性に反するものではない。哲学と神学とを貫いているものは合理性であり、ライプニッツの神は理性的かつ合理的である。この意味でライプニッツの哲学は合理神学でもある。

神は完全な存在であって、完全性を目指す人間の努力は神を目指す努力に他ならず、知的明晰性と道徳的完全性を志向する。『弁神論』はこの関係性の証明であった。「悪は形而上学的自然的道徳的観点に基づき区別できる。形而上学的意味での悪の本質は不完全性にあつて、自然的不完全は苦痛にあり、道徳的不完全は罪にある (4)。」

ライプニッツの予定調和説によれば、内在的力学と法則は信仰と矛盾しない。神が完全である以上、神の創造したこの世界も完全でなければならない。この世界に外部からいかなる力も影響をおよぼすことはできない。世界は神に依存し、神は世界を保持し続ける存在者なのである。従って、神が創造した世界は、可能な世界のなかで必然的に最善のものでなければならない。世界は理性的かつ道徳的であるからである。ライプニッツによ



れば、この世界では善をなした人が救済され悪をなした人が罰せられるように、人間は最善をなすように神の意志により決定・創造されている。人間はその認識能力をより完全なものにすると同時に、このことによって道徳的行為においてより完全にならなければならない。ライブニッツとヴォルフの思想原理が長くドイツ啓蒙主義において命脈を保ち得た理由は、この哲学と宗教との因果関係が、一見、体系的論理的に矛盾なく証明されたことによる。

理性の実践としての政治目標は、正当かつ真であると認識できる秩序を国家が成就することにある。絶対主義的に統制され身分制的編成をもつ国家は、この意味でライブニッツの言う「賢明な支配者であると同時に神の意志を実行できる道具として創造された英雄たち (5)」が必要となる。

ライブニッツがロンゴバルディ神父の報告のうちに洞察した中国の神学・哲学との共通性は、道徳と法との合理的統合にある。人間の悪の認識と最善の行為への努力が神学と哲学との根源に存在する点に、ライブニッツは中国古典哲学である儒教との接点を見いだそうとする。儒教の人倫五常、孔子と孟子の徳治主義や人治主義はヨーロッパにおける文明の人為の空虚と人間の内面を反省させることになった。法治以前の礼儀、人間の内面の倫理性の陶冶を重視する中国の国家思想がまだ生きていることがライブニッツに新鮮に映るとともに、人間本性への復帰が意識されたと考えられる。

一方、理性中心の国家秩序を実現するために賢明な支配者にして神の意志を実現すべき君主を期待するライブニッツの国家観において、中国理想の堯舜禹の政治が重要な関心対象となる。人為法により政治目的を実現する方法は、為政者つまり君主の賢者不肖にかかわらず治世を可能にするが、この手段は必ずしも善や正義を実現することにはつながらない。法秩序がこうした人間の礼節の追求目的を欠くとき、法と人間本性の関係は充足されなくなる。ヨーロッパの宗教・神学を始めとする社会的荒廃の現状認識と中国哲学・神学と国家形態との関係性の把握において、ライブニッツは反省と新たな思惟への切掛けを与えられた。朱子学によれば存在論が道徳的性格をもち、現実

には悪が存在するが人間は本来的に善をなし得る。こうした事実的世界と理想的世界とが峻別されているところにライブニッツは注目した (6)。ライブニッツは、宗教と道徳と国家との関係について次のように述べる。

ヨーロッパ人が人間的理性の光と呼んでいるものを、中国人は天の掟もしくは法と呼びます。ヨーロッパ人が正しい法に従ったときに得られる内的満足感や正しい法に背いたときにおそわれる恐怖感といったものを中国人は…上帝、つまり真なる神が与える靈感であると呼んでいます。天を怒らすことは理性に反する行為であり、天に許しを乞うことは自己を改善し言行を正道にもどし、理性の掟に服従することに他なりません。そして、私としては以上の考え全て、自然神学に合致したきわめてすぐれたものと思います (7)。

ライブニッツは政治と道徳とが一体化した中国の儒教的徳治主義をヨーロッパの理性的人為法による支配関係と比較することにおいてキリスト教道徳の人為性と儒教の人間本性との相違を宗教・神学的観点から理解しようとした。そして、善の実現を目的とする宗教とその体系化を目指す哲学という観点において、ライブニッツは自然神学に接近している。キリスト教体系から見る自然と中国の神学における自然とを比較することによってライブニッツの儒教理解は深い洞察へと向かった。

ライブニッツの思想は批判的というよりも保守的であり、弊害に対する闘いという方向ではなく、理性的なものの総括である。この意味で、宗教は啓示宗教である必要はなく、理性宗教として理解することによって、合理主義的哲学の枠内に組み入れることができる。啓蒙主義の宗教的寛容は、異なる宗教と哲学との接触によって生まれた成果である。レッシング (Gotthold Ephraim Lessing) は、この思想を『賢者ナータン』(Nahtan, 1779 der Weise) の三つの宗教、すなわちキリスト教、ユダヤ教、イスラム教を同等視する劇のうちに描いて見せた。宗教的真理は、人間の自然な信仰心のうちにあるという自然宗教とその哲学をレッシン

グは心のうちに抱いていたが、その先駆的思想をすでにライブニッツに認めることができる。この「賢者」のモデルといわれるメンデルスゾーンは、レッシング同様にユダヤ教の戒律を人間の道徳的規範と解釈することによって自然宗教に接近し、宗教と道德・法との分離を志向していた。ユダヤ啓蒙主義は、ユダヤ人の権利意識とその実現以上に、まずユダヤ教において人間の個人としての意志の自由を保障される必要があった。この洞察にユダヤ人啓蒙主義者メンデルスゾーンの思想的努力があった。その方向とは国家と宗教との分離、換言すればユダヤ教の律法・掟と国家の法との分離であった。ユダヤ教の律法は、本来、人間の精神にかかわる善行の教えであったはずであったが、ラビを始めとする教会の指導者たちが律法への違反を人為法同様に刑罰対象としたことをメンデルスゾーンは告発したのである。ユダヤ教の律法は、裁判に適用されるべき法律ではなく、人間の道徳的完成の規範としてのみ有効であることをメンデルスゾーンはプロイセン・ベルリンにおける「ユダヤ人の市民としての権利」獲得のための前提と見た。

ユダヤ人に市民としての権利を保証することによって、その力を国家の発展に利用しようと考えたプロイセンの官吏ドームにとって、ユダヤ人コミュニティがその律法によって「国家の中の国家」を形成するというドイツ人市民側からの批判をこの場合第一に排除しなければならなかった。自著『ユダヤ人の市民としての権利の向上について』が引き起こしたミヒャエーリス (Johann David Michaelis) とレッシングやメンデルズゾーン (Moses Mendelssohn) との間の論争の根底にはこの「国家と宗教」をめぐる問題があり、これはアンティ・セミニズムの根本原理であった。ユダヤ教の律法と国家の法との関係の整理が求められたのである。

中国の儒教的徳治主義とヨーロッパの理性的人為法との一体化による支配関係を理想としたライブニッツの儒教理解において、ドームのユダヤ教と国家の関係も敷衍化されてよい。宗教と文明がもたらした人為的差別を克服する手段として、宗教における道德性の重視を国家の法を補完する統治手段として重要視することは啓蒙主義者ドーム

の思考とそれほどかけ離れていない。そして、ドームのユダヤ人の市民的権利の向上に「鎖国」日本と「ユダヤ人コミュニティ」との対比を見て取ることができる。両者は外からの情報と知識を意図的に遮断することによって進歩への道をむしろ閉ざしているように見えた。確かにドームの主張はドイツ人社会と市民とに向かって非抑圧的民族ユダヤ人の解放を合理的に訴えている。しかし、メンデルスゾーンが鋭く洞察していたように、それはユダヤ人コミュニティそのものが有する問題性でもあった。ドームの自然権思想には人間本性が有する善への期待がいまだ生きていた。このことはライブニッツとほぼ同時代に生きたケンペルによる日本の儒教と宗教に関する理解に多くを負ったと見てよい。

#### 4 ケンペルと儒教

16世紀のキリスト教の布教時代、日本の情報はルイス・フロイス (Luis Frois) に代表されるポルトガルやスペインの宣教師たちがラテン語あるいはポルトガル語によって報告したが、それらはイベリア半島とローマ・カトリック教会以外に知られることはほとんどなかった。

フランシスコ・ザビエル (Francisco Xavier) の書簡がわずかにイタリア語やドイツ語に翻訳され、宣教に供される程度であった。宣教師たちが書き送ったこうした断片的記録を踏まえて、スイスの政治家レンヴァルト・クエザット (Renward Cysat) が1586年にドイツ語で初めてまとまった形で日本紹介『最近発見された日本の島々、国々についての真正な報告』(Wahrhaftiger Bericht von den neuerfundenen Japanischen Inseln und Königreichen) を著した。しかしながら、16世紀の宗教的ヴェールに覆われた日本情報の価値についてはケンペルもドームもいささかの疑念をもって受け取ったに違いない。

17世紀の、いわゆるバロック時代はヨーロッパにとっての日本・アジアは未知な地域として客観的研究対象というよりも、むしろ好奇な観察対象であった。ヨーロッパ社会に対する反省と近似性によってこれら地域の特異性が誇張されたり

理想化されたり、主観的解釈を施された内容を自分たちにとって都合よく歪曲し報告する傾向があった。もちろん報告者の知識や官吏、医師、商人、宣教師等の立場によってその観察・記述は異なるものではあった。医師ケンペルの日本観察もこうしたヨーロッパの時代背景の下にある。

18世紀も終わりに近い1779年にケンペルのドイツ語版『日本誌』を編集・公刊したドームは、事実、こうした事情を十分考慮した上でケンペルの観察方法の精確さとその客観性を高く評価した。

ケンペルは観察した結果を、きわめてはっきりと読者に示しており、読者に全てを完全に納得させようとする。ある出来事の原因を調べる場合には、ケンペルは非常に鋭い感覚を示し、しかも常識を逸脱しない。鋭い感覚と健全な常識を併せ持ち、正確に発揮する彼の態度に私はしばしば驚嘆させられた(8)。

ケンペルの日本記述が有する客観的観察方法と的確・正確な情報については、1860年から1862年まで日本に滞在したプロイセンの官吏の一人ベルナー (Rheinhold Werner) も「ケンペルが著述していることのほとんど全てをそのままわれわれは見る事ができた。…著者がいかに鋭い偏見のない観察眼をもっていたか(9)」を証言している。

時代を隔てた二人の証言を総合すると、ケンペル『日本誌』の記述が有する特徴は、ヨーロッパ・ドイツを絶対的価値基準とみなすことのない彼独自の相対的複眼的視点であったということが出来る。それは宗教的に過ぎることも誇張に過ぎることもなく、客観的観察の結果と事実の記録という性格をもっていた。この方法は、宣教師ではなく医学者であるケンペルが因果関係に基礎を置く科学的思考形式をもっていたことを示す。

一方、ケンペルが生きた17世紀ヨーロッパは三十年戦争を初めとする社会的精神的混乱状態にあり、人々がキリスト教的世界観とその指導者たちに不信感を抱いた時代であった。ケンペルやライプニッツとほぼ同時代に生きた法律家トマージウス (Christian Thomasius) はハレ大学において神学と科学との分離を促し呪術的世界像の克服に貢

献した。トマージウスは教会の分裂を簡単に惹起しかねないプロテスタント正統派のスコラ哲学的排他性を批判し、暴力や論難を排除し人類に有用な学問と明晰で理性的判断力を身につけ、賢明かつ礼儀正しく生きることによって価値を見出そうとした。そして、『宮廷哲学入門』 (Introductio ad philosophiam aulicam, 1688) で誤謬から真理を区別する理性的批判能力を全ての市民階級の人々がもつ必要を説いている点で初期啓蒙主義の理想主義が認められる。「われわれの思考を真理の獲得という目標」に向けるだけでなく「それを再び他の人に伝え、他の人の言い分を聞き、それをわれわれの思考と比べる、しかもたくみに、正しく有効に(10)。」つまり、啓蒙主義の中心にはコミュニケーション能力についての反省がある。啓蒙主義は多元的コミュニケーションの過程であり、この目的達成のためには平等と信頼が条件となる。「すべての場合当てはまるルールは、楽しそうに誠実な行為と尊敬の念をもってわけへだてなく相手に接することである(11)。」啓蒙主義の志向が本来多元的思考とコミュニケーションにあったことを、トマージウスは証明している。一方で、トマージウスは神学と哲学との区別を厳密に要求する。哲学は理性的判断力を試す力であり、神学は硬直的思考を矯正する力と解釈されたからである。

同様にヴォルフは『神・世界・人間の精神、全事物一般についての理性的思考』 (Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, 1720) を著した。この合理主義が敬虔主義の側から激しい批判的となり、国王フリードリヒ・ヴィルヘルム一世が1723年ついに彼を解職・追放処分とするに至る。しかし、ヴォルフの著作をめぐる論争が永続的にドイツ啓蒙主義思想の展開史の基本原則となった。1752年までにこの著書は12版を数え、思想史上最も影響力を保った。

ヴォルフにおいては、哲学が真理追及に際しての全学問の基礎理論でなければならなかった。哲学は明晰な概念と確実な原理と厳密な方法を要求する。それを可能にする人間理性が真理に対して決定的基準となる。換言すれば、敬虔主義者にとって最大の危機意識はヴォルフ哲学の行きつく先にある機械論的世界観および肉体と精神との関係に



についての解釈である。ヴォルフは世界を機械構造として分析し提示する。この点において、彼の理性中心主義は宗教的信仰と対立した。

こうしてキリスト教的救済思想の絶対性を問題視する風潮が生まれた。ケンペルの蔵書にはヴォルフの著書が含まれていたことは、彼が少なくともヴォルフの思想に共鳴するところがあったからに違いない。宗教と文化の観察においては偏見のない相対的多元的視点が見て取れることは、ケンペルもライプニッツもヨーロッパ的価値観を絶対的考察基準とすることがなかったことを明らかにしている。

ケンペルはキリスト教の歴史を顧慮しつつ、日本の宗教についての考察を次のことばで始めている。

宗教および信仰は、アジア諸国いづこにおいても、いづれの時代にも国家に何らかの不利益をもたらす恐れのない限り、何ら制限なく文字通り自由であった。日本においてもやはりそうであり、この国では古い時代から外来宗教がさかんであり、この国に生まれた宗教と併存して浸透し拡大した (12)。

ケンペルがヨーロッパの宗教と比較してまず注目したことは、アジア諸国では宗教・信仰の自由が保証されているということであろう。そして、日本の宗教として神道、仏教、儒教を上げるが、儒教については本当の意味での宗教ではなく道徳哲学とみなしていることがわかる。

宗教的現状認識に基づいて、ケンペルはその歴史的把握を試みる。神道についての分析では、神格は絶対かつ至高である。一方、世俗の神は別格で願いを聞き入れ、罰や加護を垂れる。人々はこれら神々を崇拝している。仏教の渡来以前は、神の宗教があり、またそれ以前は堯舜の道徳律があったと記している。つまり、宗教と道徳とを一体として把握している。この点にケンペルの興味が集中しているのがわかる。中国の聖哲堯舜は道徳的に理想的人間であるばかりではなく、その人間性が徳治主義として政治と結合し、政治は徳の実現過程と重なる。この考えはライプニッツの中国自然神学論と同一原理に基づくと思なしてよ

い。

新村出は、もし新井白石がケンペルに会っていたら日本人のヨーロッパ像はあるいはるかに異なったものとなっていたかも知れないと述べたと言う (13)。白石がイタリア人宣教師ジョバンニ・バティスタ・シローテ (通称シドチ) (Giovanni Battista Sidotti) の裁判を基に『読史余論』を著わしたことに関連し、キリスト教批判をもってヨーロッパ文明をその後「和魂洋才」「東洋道徳、西洋美術」と批判的に規定することになったことの影響力の大きさを指摘した発言である。つまり、ケンペルならばキリスト教ドグマをシドチのように絶対的基準とすることなく、日本の宗教や思考構造を複眼的に考察できる偏見のない眼と洞察力を保持していたであろうという観測に基づく。ケンペルとシドチとの時間的差異とヨーロッパ啓蒙主義の普遍主義思想の陥穽を新村もはっきりと見て取っていた。

## 5 儒教とヨーロッパ形而上学

17世紀江戸時代はヨーロッパの同時代とは異なり、幕府には安定した社会の支配秩序維持のための思想原理が求められた。ここでは、蘭学受容以前の儒教が支配を正当化する思想基盤を形成していた。当時中国から伝えられた儒教・儒学とその学者である藤原惺窩と弟子の林羅山がこの役割を担った。そもそもケンペル逗留時期の日本の儒学とは中国から伝えられた朱子学であり、その世界観とは簡潔に次のようなものである。

天下の物、すなわち必ずおのおの然る所以の故と、その当に然るべきの則と有り、これいわゆる理なり (14)。

林羅山は「鳶飛魚躍」という中国古典の句をもってこの理を次のように解釈している。

鳶飛び魚躍り道其の中に在り。蓋し上下分を定めて、君、君の道有り。父、父の道有り。臣と為りて忠、子となりて孝、其の尊卑貴賤の位、古今乱るべからず。之を上下察かなりと謂う也。

鳥魚の微小を挙げて、天地万物の理、此れに具はる (15)。

朱子学の理はあらゆる存在の根拠であると同時に倫理的規範である。丸山真男はこの理を「物理であると同時に道理であり、自然であると同時に当然である。そこにおいては自然法則は道德規範と連続している (16)」と解釈している。つまり、朱子学の理とは超越的理と経験的理の二重的性格をもつ。一方、日本に入ってきたとき経験的合理性が分離し道理としての超越的理が心情として定着した。朱子学の理は政治と道德とが一貫するもので、それは天人相関の形而上学であって、人と人との断絶や背理関係は含まない。この点に西洋の超越的理性と異なる性格がある。朱子学的価値観を社会思想に適用すれば「天理自然の人倫」となり、天とは人事でありあるいは天を運命と解する儒教的考えでは「物の理」と「心の理」、すなわち自然世界と道德世界とを峻別しない。

しかしながら、ケンペル逗留時の朱子学者の間には、林羅山の封建的身分秩序を基盤とする人倫優先から貝原益軒と西川如見に代表される経験主義的合理主義的思想も加味された「天」に関する二義的思想も芽生えて来ていた。

一方、階級的権威とは別の庶民的朱子学を説く儒学者には貝原益軒がいた。益軒の思想には日本において失われたかに見える朱子学の経験的合理主義が再び息を吹き返している。このことは林羅山の「鳶飛魚躍」に関する解釈とは異なる方向を示す。

夫子しばしば楽しみを言う。是れ必ず所有る也。然らば即ち衆人と雖も、又必ず楽しみ無かるべからず。而して之を楽しむに道有るのみ。且つ夫れ草木の発生、禽獣の和鳴、鳶の飛び魚の躍る、亦之れ草木禽獣虫魚の楽しみを為すところ也 (17)。

益軒は羅山と違い君臣関係を先天的と見ないで人為関係であると解釈している。これは、益軒が本草学を専門とする自然科学者であったことと無関係ではない。この意味で、ケンペルと一脈相通じる精神を有していたと見ることができる。

しかしながら、ケンペルはライブニッツやトマージウス、ヴォルフらと同様の哲学者ではなかった。社会的視点と神学・宗教的視点が彼に欠けていた。少なくとも彼が観察した限り、平和裡に暮らす人々の背景にある社会秩序としての士農工商という身分制を確固たるものとして支える朱子学の思弁的理論を洞察することは不可能であった。

しかし、ケンペルは人々の生活倫理である儒教を確かに社会秩序として認めはしたが、人間関係の上下や尊卑とは異なる意味で理解した。「人間は根本の所に尊卑有べき理なし (18)。」「上の五等 (天子・諸侯・卿大夫・士・庶人) と此四民 (庶民をさらに士・農・工・商と分かつ) は天理自然の人倫」ではあるが「とりわき此四民なきときは、五等の人倫も立つことなし、此故に世界バンコクともに此四民あらずといふ所なし、此四民の外の人凛をば遊民といいひて、国土のために用なき人間なりと知べし (19)。」

国家を徳によって統治することの理想を追求した堯舜の後継者である聖哲孔子が東洋諸国にこの徳治原理を広めたという。ケンペルは日本の徳川幕府が孔子の聖堂を建てたことを、この証拠として引き合いに出し、この孔子の教理が儒教あるいは儒道と呼ばれ広く一般の生活原理として現在妥当している。仏教徒もその他の外来宗教の信仰者も儒書を読み、政治・道德・自然科学に応用していると書いている。ケンペルには儒教そのものの分析はないが、儒教とはこの意味で宗教ではなく儒の教え、教説であり、道德原理であるという点でライブニッツの見方と一致している。

彼ら (聖賢、哲人) は、本来宗教ももたず、彼らの理想として最高の道德を完全な有徳の生活により追求する心の満足だけを拠り所とする。…有徳・不徳の結果としての因果応報以外は信じない。…彼らは徳を愛するのは人間の天性であるという (20)。

儒教は内面的かつ求道的である。儒教の道德哲学の基本には人の守るべき道である五常、すなわち仁、義、礼、智、信がある。儒教では人間の靈魂は不滅ではなく、死後肉体を離脱し普遍の生命



力の源である天に帰一する。そして、この循環を宇宙生成の原理、能動的天と受動的地との関係として設定し、生成没滅を自然の摂理と呼んだ。一方、また宇宙は天の摂理である陰陽五行の要素、すなわち木、水、火、土、金により生成発展すると考える。

ケンペルの『日本誌』には儒学・儒道、神道、仏教を公平に判断しようとする啓蒙主義的方向が認められる。わけでも儒教・儒道については啓蒙主義的性格を評価している。つまり、日本の一領主が儒教によって領民の教育を図り「自己の理性で物事を判断し、理解し難い啓示や奇跡の物語などをもはや信じようとはしなくなった(21)」具体例を示している。

一方、時代は下るが蘭学者の前野良沢は宗教としてのキリスト教ではなく、そのドグマが有する社会倫理面に注目し評価した。この意味で、社会倫理を説くことがない仏教や人倫の上下関係のみを強調した儒教には否定的見方をもっていた。ここには普遍主義的思想の萌芽が認められるのである。

ドームはケンペルの日本に関する客観的観察を全般的に肯定したが、ケンペルの日本に関する唯一ともいえる自己の意見表明である「鎖国」政策(22)についての論考を容認できなかった。プロイセンの官吏にして国家運営に参画していたドームは、日本の「鎖国」はプロイセンの市民社会と経済基盤の確立という観点から弊害あるのみと考えた。この「鎖国論」についてだけは17世紀の宣教師や旅行家と同様にケンペルの思い入れが勝り、「簡単に騙された」と批判していた。

同時に彼がおおよそ旅行記作者一般にほとんど共通する誤りを免れていないこともまた疑い得なくなる。すなわち読者に対し何か変わったこと、新奇なこと、思いがけないことを語りたい、自分が見てきた国を他に立ち勝って特別に珍しくかつ立派な国に仕立てあげたい、その国を他人の誹謗から弁護したい、特にその国法や制度を自国のものよりも優れたものとし、時に応じては少し教訓もたれてみたい、といった衝動を彼もまた免れ得なかった(23)。

しかしながら、日本の「鎖国」に関する見解においてのみケンペルの観察方法が変節したとは考え難い。ケンペルから約80年の時の流れを経たドームの思想のうちに、むしろヨーロッパの思想史上の転換を読み取ることの方が自然である。ドームは日本へもちろん行ったこともまた、行こうという意志も機会も持たなかった。

ケンペルより少し前、1682年と85年の二度日本を訪れたことがあるドレスデンの造園技師ゲオルク・マイスター (Georg Meister) は1692年に『東インドの造園技師』(Der Orientalisch Indianische Kunst und Lustgärtner)を著し次のように記している。「日本人は技術、科学、世俗的行動においてヨーロッパ人に師事する必要などない。従って、われわれヨーロッパ人が自らの能力を優越視する考えは捨てた方がよい(24)。」ロシア、ペルシャ、バタビア、シャムを経てようやく日本へとたどりついたケンペルにとって、このマイスター同様にヨーロッパ・ドイツは比較のための基準ではあったが、相対的多元的なそれであった。ケンペルにとっておよそ17世紀ヨーロッパ・ドイツが世界の中心として意識されることはなかった。もともと、レムゴが魔女裁判において多くの犠牲者を生み出した町であったことや自然科学的知識への渴望がケンペルをヨーロッパの外へ、海外へと駆り立てた要因であったからである。18世紀中葉において国家プロジェクトとして盛んになる探検旅行とは目的が違った。

私は祖国の近くで祖国の一般的災禍に巻き込まれて敵国から強いられる戦争条件に我が身を委ねたりするよりは、むしろ遠い国へ旅行して、自分勝手に我が身を不安にさす方がよほどましだと考えた。そこで私はなお数年の間、遠く離れたアジア諸国を旅行し、幾多の国民や宮廷を見聞しようと決心し、わが公使館から暇をとった(25)。

彼のうちにあるヨーロッパは社会的に合理主義と経験主義とに導かれる法体系による国家構造から成立しているのでも、また哲学的に自然の客観的理解に基づく精神構造を基盤としているものでもなかった。この意味で、ケンペルの日本記述は

科学的合理的精神に基づく客観的観察を意識的に心がけたというよりも、「今日の日本 (26)」の状況をその時代と日本の思考の底辺にある論理構造とにおいて把握しようと意図した結果と見ることができる。

フランス人モンテスキュは 1721 年『ペルシア人の手紙』(Lettres persanes) を書いている。ペルシア人二人がフランス・パリに滞在し、両国の人々や風俗・習慣はもとより、政治・法、経済について相違を抽出し、相互批判を行う内容をもつ。しかし、ここではフランスを絶対的優位に置くのではなく、相違という概念を導入して相対的に比較し、関連性を追及するという方法を採用することにおいて啓蒙主義のポジティブな世界認識を示している (27)。ヨーロッパは人間を比較するに際して、従来からの「優越というおなじみの観念の代わりに、相違という観念を用いなければならなくなった (28)。」フランスにおいては「善良な未開人」、「エジプトの賢者」、「シナの哲人」などという用語と概念が広く一般に普及するようになる。

人々は世界に種々の文明が存在することを認めるとともに、それらの諸文明に対する評価の価値基準を一元的・絶対的なものではなく、多元的相対的なものと考えざるを得なくなったのである。モンテスキュの『ペルシア人の手紙』は…絶対王政に対する諸批判とともに、このようなフランスおよびヨーロッパに生まれた新しい世界認識（文明観）の変化という新しい時代の流れ（歴史的状況）のなかで執筆された (29)。

しかし、『法の精神』の著者であるモンテスキュは政治的観点から日本や中国について専制主義政治体制だとの批判を展開する。彼はケンペルによれば日本の法が普遍的自然に基づくのではなく、専制君主への忠誠心の尺度をもって正義や犯罪が規定されていることを顧慮したのだ。「アジアにおいて国家権力は常に専制的でなければならない (30)」という。

ケンペルが「今日の日本」をまとめようとしたと推測される 17 世紀と 18 世紀との境目から、約 80 年を経てドームがケンペルの「鎖国論」を批判した。この間にヨーロッパ啓蒙主義の科学的合

理的普遍主義が優勢となっていく過程が見て取れる。ドームはいわゆる主観的要素を排除した形で合理主義の一般的公式と原理に則り日本・アジアをネガティブに評価する。

一方、ケンペルの方法はヨーロッパ啓蒙主義の批判的視点が欠けているがゆえにむしろ多元的価値観が維持され、結果として客観的観察の真実性を証明するものになっている。ケンペルは何ら先入観をもたずに、自由に何にもとらわれずに日本の歴史や文化について取材し、資料や情報を収集することができた。例えば、江戸参府の旅での街道の記録にある地図と場所との一致を的確に表記する方法は、18 世紀ヨーロッパの旅行記に初めて登場する。「鎖国論」では国家の独立や自律を尊重している。ケンペルは時代を超えて外国の歴史をヨーロッパ人の目ではなく、むしろ日本の立場に立って、日本文化の基底にある独自の論理のうちに見出そうとした。いわば現代の地域研究の基本的方法を身につけていたといえることができる。もともと彼の日本についての報告は「今日の日本」という題名であった。それを『日本史』・『日本誌』という百科全書的色彩が強い題名に変化させたのはイギリス・英語版の編者ショイヒツァであり、ドームであった。その時代の記録よりもむしろ興味を呼び覚まし、幅広い総合的知識を与えることに重きを置き「誌」としての性格を強めたことは、啓蒙主義時代の傾向と一致している。

異文化をネガティブではなく、ポジティブに捉える。基準を当てはめるのではなく、行動や社会をその土地固有の文化の中から理解しようとする。自己の価値観ではなく、価値観ぬきで記録に留めるという方法とその集成においてケンペルの『日本誌』は、植物や医学に関する自然科学の観察記録に接近している。「鎖国論」にはこうある。

その国の位置やその他の条件が、このような隔離を許す状態であり、この国の国民が非常に強力かつ勇敢で、この隔離状態を守り通せるならば、それは確かに納得できる国家の行き方であろう。日本は他の世界諸国に比較して、このような有利な条件に恵まれている国である (31)。

18 世紀のイギリスやフランスで展開される文明の歴史発展段階の合理主義やヨーロッパ優位の思想は、少なくともケンペルが日本を観察した 17 世紀の終わり時点においてはまったく認めることはできない。この時代の価値基準は一元的絶対的ではなく、多元的相対的なそれであることがわかる。

## 6 日本とヨーロッパ啓蒙主義

ヨーロッパ啓蒙主義が発展するとともに、つまり時代が下るとともに日本や中国は批判的研究対象となる。1760 年代にヴォルテールの中国・日本に関する批判とともに、世界の中心はヨーロッパであるという認識が広まる。ヴォルテールは『風俗論』(Essai sur les Mœurs, 1756) に書いている。「日本人はかつて知識・技術の開発においてヨーロッパ人よりはるかに先行していたが、今や後進の未開人か子供に留まることになった (32)。」ドームもまたこの認識を踏襲している。

レッシングは 1754 年 12 月 28 日付「ベルリン特許新聞」(Berlinische privilegierte Zeitung) においてパリで出版され、1756 年にツァハリエー (Justus Friedrich Wilhelm Zachariae) によってドイツ語に翻訳されたフランス人フランソワ・マリー・デュ・マルシ (François-Marie de Marsy) の『中国、日本、インド、ペルシャ、トルコ、ロシア等の近代史』(Histoire moderne des Chinois, des Japonaais, des Indiens, ..., 1754-1778) の初めの二編を批評している。デュ・マルシの著作の第二部は中国と日本の歴史に数百ページを割いている。これはケンペルの『日本史』に基づくものであるが、批判対象である。「ケンペルは…私たちに何も特別なことを語っていない (33)。」つまり、彼は引用の代名詞にすぎず、歴史的事件を羅列しただけであり、教訓はまれで悟性を働かせる余地なき退屈な年代記であるという (34)。また、デュ・マルシは「鎖国論」批判を展開している。

この描き方は全く称賛しているかに見える。しかし、ケンペルは叡智とよき倫理のなかで暮らす私たちに最悪の悲惨な状態を見せようとする

ことを全く忘れてしまったようだ。自殺や欺瞞、高慢や非人間的欲望が支配している国がこの名に値するなどとは思われない (35)。

鎖国を超えて問題とされているのは服従が政治的美徳であるかのような硬直的支配体制が、国家の叡智やよき倫理を実現できるかどうかである。ヨーロッパにおいてはそれらは、本来、法やキリスト教的ドグマによって規定された人為的なものである。日本の鎖国体制を可能にしたもう一つ別の人間本性と人間関係に基づく倫理による支配があることにケンペルは確かに全く気がついていない。それは儒教による政治的理想の追求であり人倫重視による身分制度の正当化であった。この体制は、中国よりもたらされた儒教の朱子学に基づく支配構造であり、日本を始めとしたアジア的専制主義でもあった。ケンペルはしかしながら、平穏に見える日本社会の現実を前にしたとき、鎖国ともども日本の国家体制に対してポジティブな評価を下すことになる。

ともあれ、ポジティブであれ、ネガティブであれケンペル「鎖国論」受容史の多様な解釈のうちにヨーロッパ啓蒙主義の展開過程を読み取ることができる。ジャン・ルイ・カスティヨン (Jean-Louis Castilhon) は民族的特性という観点から鎖国という統治形態を考察している。彼は 1770 年に出版した『民族の天才、道徳、統治形態の多様性についての道徳的物理的原因の考察』(Betrachtung über die physikalischen und moralischen Ursachen der Verschiedenheit des Genie, der Sitten und Regierungsformen der Nationen) でケンペルと同じような立場に立っている。ここで、彼は日本を他のアジア諸国と厳格に区別し、日本には「もっとも敬意を払うべき慣習、趣味、権利、自由」が承認されているとみて、日本民族は「天才と性格ゆえに」自由であり、専制主義は貴族の力を失ったフランスやドイツと同じではないと鎖国政策を論じている (36)。

フランスのイエズス会神父ピエール・フランソワ・ザビエ・デ・シャルルヴォア (Pierre-François-Xavier de Charlevoix) が 1736 年に著わした『日本の歴史と地誌』(Histoire et Description Général du Japon) もケンペルの考えを概ね肯定しているが、



ただカトリックの立場から鎖国政策と宗門改めを批判している。一方、啓蒙主義者たちは一般に反カトリックの立場からケンペルの『日本誌』を高く評価するという相反する受容の仕方が見て取れる。

カント (Immanuel Kant) は 1795 年の『永遠平和のために』(Zum ewigen Frieden) で日本人の自由に関する認識を顧慮して鎖国の方針を擁護している (37)。マルティン・ヴィーランド (Martin Wieland) は国家の性格を戯画化しかねない鎖国のネガティブな面をコスモポリタンの歴史哲学的立場から強調している。1773 年に彼は語っている。「人類の公の幸福の目的は共同体の完結によって達成される…民族が非社会的になればなるほどエジプト人、中国人、日本人同様に自分のために他から切り離されて存在すればするほど、ますます民族的性格を保持できる。しかし国家の状態は不完全なままとなる。(38)。」

1770 年代になるとヴォルテールは『カンディード』(Candide) のなかで日本の踏み絵などに触れているが、一般に東洋への関心は薄れる。フリードリヒ二世もヴォルテール宛て書簡でヨーロッパが中心であるべきで、日本は好奇の対象に過ぎないと述べた (39)。

1790 年代に編纂されたドイツ最初の大百科辞典では、日本がヨーロッパに遅れた理由として鎖国政策を取り上げている。ケンペルがポジティブに見た「鎖国」政策が、ドームの批判も含めて約 100 年を通してネガティブなものと解釈されるようになったこととヨーロッパ啓蒙主義の普遍主義的思想の台頭を、これら記述は明らかにしている。

一方、マルキ・ダルジャン (Marquis d'Argens) は『中国人の手紙』(Lettres chinoises, 1739) においてケンペルが紹介した日本のあらゆる迷信に対して啓蒙主義的批判を展開しているが、そこにはむしろ自己批判的傾向が認められる。国家の創造に関する神道の神話や皇室の起源あるいは仏教の奇跡などダルジャンによって批判された宗教的迷信は、キリスト教においても同様に合理主義に照らして批判されるべき教義であったからである。ダルジャンにとって巡礼や犠牲のようなキリスト教的実践は、日本人の愚かさと同様に無意味な宗教的愚昧と見られた。宗教的に自由思想家であった

ダルジャンは、ケンペルの自然史的観察には関心を示すことがなかったが、仏教や神道、比較宗教的題材となった儒教に関心を示した。日本への宣教に失敗したポルトガルやスペインに対する批判にそれが現れている。将軍との謁見、無意味な宗教的行事や神話などに対する批判は日本に向けられたばかりではなく、カトリック・ヨーロッパとの対比において論じられている。

マティーアス・クラウディウス (Matthias Claudius) はケンペルを利用して 1778 年に「ヴァンツベックの使者」(Wandsbecker Bothe) という雑誌に『日本皇帝』(Kaiser) を書いている。その第三巻に日本皇帝を啓蒙的支配者として描き「ドイツでは啓蒙主義の発展はなかなかむずかしそうだ。レッシングという人物は非常に苦勞しているということではないか。レッシングを日本の朝廷に派遣してはどうか。ここなら大切に扱うだろう (40)。」この内容は、もともと日本については未知であることを前提してヨーロッパの現状批判あるいは模範として書かれている。

18 世紀啓蒙主義ヨーロッパでは、日本の鎖国に関して、征服されたことがない国の強さに関して歴史哲学的批評が語られる一方で、ヨーロッパで達成された文明的進歩をそこに見ようとしなない。ドイツの百科全書派 (Deutsche Enzyklopädie) は 1791 年に日本人について語っている。「彼らは啓蒙主義時代には進まない。間違いないことは、彼らが外国との接触が閉ざされていることだ。国民の精神はつねに閉ざされ、うちひしがれている。なぜならば、模範も先駆もないからである (41)。」

ドームが「あらゆる芸術がアジア人により創造されたが、そのほとんどにおいてヨーロッパ人が勝る」と語るならば、ヴォルテールの中国と日本についての判断に依存している。つまり「あらゆるこれら民族はかつてわれわれ西の民族に悟性と技芸の術においてはるかに勝っていた。しかし、われわれはこの失われた時代を取り戻した。…そのほかの民族は文芸においてはただの野蛮人か子供に過ぎない。古典と自然が彼らのためにしてくれたことにも関わらずである (42)。」

一方、ケンペルは神道と仏教は偶像崇拜、儒教は世俗的道德あるいは生きる哲学であると見て神道、仏教、儒教を公平に評価した。確かにケンペ

ルの鎖国政策に対する評価は民族間の世界市民的理念をもつ啓蒙主義のそれとは矛盾する。しかし日本人の根源的信仰と良心の自由についてのケンペルの報告をヨーロッパ啓蒙主義が受け入れる準備がいくらかでもあったならば、ライプニッツ的啓蒙主義が純粹に封建的統治形態から儒教的統治形態が有する価値について注目したという点において、ヨーロッパが学ぶべき儒教的徳治主義を発見できたであろう。

人倫政治の本質は、1823年から6年の間日本に滞在し「鎖国」をやはりネガティブに見たシーボルト (Franz Sieboldt) にも、一方で、人々の間に階級的闘争がないという一面においてヨーロッパの模範とすべき方法と映った。ユダヤ人への公民権付与というドームの政治思想の根源にアジアの人倫・徳治主義の思想の影響を見て取ることは不当なことばかりともいえまい。

## 注

- (1) 『ライプニッツ著作集 10』「中国学、地質学、普遍学」監修・・・下村寅太郎、山本信、中村幸四郎。(工作舎) 1991、20-21 頁。(以下ライプニッツと略記)
- (2) Nicolas Longobardi: *Traite sur quelques points de la Religion des Chinois*, 1623 (『中国人の宗教の諸問題について』、1701 年)。
- (3) ライプニッツ、同書 20 頁。
- (4) ライプニッツ、同書 20 頁。
- (5) 源 了圓『徳川合理思想の系譜』(中公叢書) 昭和 47 年、19 頁。
- (6) ライプニッツ、50 頁。
- (7) ライプニッツ、50 頁。
- (8) ドーム版『日本誌』(序文) 169 頁。
- (9) Karl Ernst Meier-Lemgo: *Engelbert Kaempfer erforscht das seltsame Asien*, Hamburg 1960.『カール・マイヤー東洋奇観』(宮坂真喜弘訳) 昭和 55 年、東京、271 頁。
- (10) Christian Thomasius: *Äußerung der Vernunftlehre, oder : Kurze, deutliche und wohlgegründete Handgriffe, wie man in seinem Kopfe aufräumen... sollte*. Halle 1691. S.16, 41ff.
- (11) Christian Thomasius: *Kurzer Entwurf der*

*Politischen Klugheit, sich selbst und andern in allen Menschlichen Gesellschaften wohl zu rathen, und zu zu einer gescheiten conduite zu gelangen*. Frankfurt und Leipzig 1710. S.119ff.

- (12) 同書。ケンペル『日本誌』285 頁。
- (13) 源 了圓、前掲書、63 頁。
- (14) 同書、17 頁。
- (15) 同書 26 頁。
- (16) 同書 17 頁。
- (17) 同書 39 頁。
- (18) 同書 46 頁。
- (19) 同書。
- (20) 同書 338 頁。
- (21) 同書 340 頁。
- (22) 「鎖国」については近年その意義の問い直しが行われている。そもそも「鎖国」という漢字を当てたのは江戸時代の志筑忠雄が最初だといわれる。オランダ語訳を底本とした志筑忠雄の『鎖国論』(1801) である。「今の日本人全国を鎖して国中国外に限らすあえて異域の人と通商せざらしむること、実に所益なるに与れりや否やの論」この翻訳本は上梓されることはなかったものの、転写され写本というかたちで、しかもすばやく流布したことは、「鎖国論」のもつ時代的重要性をうかがわせる。その閲読者には松平定信、滝沢馬琴、伴友信、本多利明、横井小楠、勝海舟がおり、四〇種の写本があったといわれる。鎖国に関しては、江戸時代末期の外国船の日本への到来以来、日本の為政者や知識人の注目を引く。それは外交政策において攘夷思想に後押しされた現状維持かあるいは幾つかの港を外国貿易のために開放するかどうか、それはとりもなおさず欧米諸国と通商関係を構築するか否かの議論に集約される。横井小楠はケンペルの「鎖国論」を批判する。それはドームと同様に国家の技芸や学問の発展を阻害したという立場であった。
- (23) ドーム版『日本誌』459 頁。
- (24) 『ケンペルの見たトクガワ・ジャパン』(ヨーゼフ・クライナー編) 1992 年、122 頁。
- (25) ドーム版『日本誌』(著者のはしがき)、205 頁。
- (26) Engelbert Kaempfer: *Werke. Kritische Ausgabe in Einzelbänden.*, hrsg.v.Detlef Haberland, Wolfgang Michel, Elisabeth Gössmann. München 2001. Heutiges

Japan.

(27) 中川久定『啓蒙の世紀の光のもとで』（岩波書店、1994）131-212 頁。

(28) 西島幸右『文明批評家モンテスキュー ペルシャ人の手紙を読む』（(財)九州大学出版会 1996）115 頁。

(29) 西島幸右、同書同頁。

(30) Peter Kapitza: Engelbert Kaempfer und die Europäische Aufklärung. München 2001, S.18.

(31) ドーム版『日本誌』（鎖国論）、440-441 頁。

(32) ヨーゼフ・クライナー『ドイツと日本における価値の変容：ヨーロッパ人の日本イメージ』国際シンポジウム 2001、10 月（加藤、真鍋訳）、13 頁。ドームもほぼ同様のことを書いている。ドーム版『日本誌』（鎖国論）、460 頁。

(33) Peter Kapitza, a.a.O., S.23.

(34) *Lessings sämtliche Schriften*. Hrsg.v.Karl Lachmann, dritte auf's neue durchgesehene und vermehrte Aufl., besorgt durch Franz Muncker. 23 Bde. Berlin-Leipzig 1886-1924. Nachdruck. Berlin 1968. V.S.374.

(35) Peter Kapitza, a.a.O., S.23.

(36) Ebd., S.38.

(37) Peter Kapitza, a.a.O., S.39.

(38) Christian Martin Wieland: Sämtliche Werke, Hrsg.H.Dünzer, 38. Teil, S.173.

(39) Peter Kapitza, a.a.O., S.37.

(40) Ebd., S.31.

(41) ヨーゼフ・クライナー前掲書、13 頁。及びドーム版『日本誌』（鎖国論）、460 - 461 頁。

(42) ドーム版『日本誌』（鎖国論）、460 頁。

## 注記

本論文は、科学研究費補助金・萌芽研究「ケンペルと 18 世紀ベルリンの啓蒙主義者ドームとの思想史的関連についての研究」（平成 19 年度～21 年度）による研究成果の一部である。



## **Aufklärer: Chr.W. Dohm und E.Kaempfer**

### **Begegnung von Konfuzianismus und Toleranzgedanke**

Naoki Watanabe

#### **Aufklärer : Lessing, Mendelssohn und Dohm**

In diesem Aufsatz wird die Aufklärung in Bezug auf das Judentum in Berlin im 18. Jahrhundert behandelt. In diesem Zeitalter spielten G.E.Lessing, M.Mendelssohn und Chr.W.Dohm hinsichtlich der Probleme der Juden und des Judentums eine große Rolle. Sie waren stets bemüht, nicht nur die Bürgerrechte der Juden zu verbessern, sondern auch die Ursachen der religiösen Feindschaft zu beseitigen. Hier handelt es sich um die Beziehungen zwischen G.E.Lessing, M.Mendelssohn und Chr.W.Dohm. Die einzelnen Standpunkte der drei Personen waren unterschiedlich. Lessing und Mendelssohn waren befreundet und bei beiden ist mehr Wert auf die Wahrheit der Religion und den Gedanken der Toleranz gelegt worden. Bei Mendelssohn ging es besonders um die Frage nach dem Verhältnis des Judentums zur christlichen Religion in Deutschland in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Dagegen stellte Dohm die Frage nach den Bürgerrechten der Juden vom Gesichtspunkt des Naturrechts her. Seine Schrift „Über die bürgerliche Verbesserung der Juden“(1781) wurde nicht nur aus dem aufklärerischen Gedankengut heraus, sondern auch vom Standpunkt eines Beamten von Preußen geschrieben und hatte einen großen Einfluss auf seine Zeitgenossen.

„Die bürgerliche Verbesserung der Juden“ har insofern erhebliche Bedeutung, als sie das aufgeklärte Publikum unübersehbar darauf hinwies, dass die rechtliche Lage der Juden mit der Vernunft und den Prinzipien aufgeklärter Politik nicht vereinbar sei. Die Schrift machte zugleich deutlich, wie sehr die „bürgerliche Verbesserung“ dieser Bevölkerung staatswirtschaftlich nützlich und politisch-moralisch vorteilhaft ist.

I. Kant hatte auch seine eigenen aufklärerischen Gedanken über die Religion. Die Stellungnahme Kants zur jüdischen Religion lässt sich am besten an seiner Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ zeigen. Sie lief auf die Schlussfolgerung hinaus, dass man die Juden für die Einbürgerung unwürdig erklärt, insofern sie nicht die am Evangelium orientierte Morallehre akzeptierten.

Johann David Michaelis, der bekannte Orientalist und Theologe, vertrat die Meinung des Antisemitismus in diesem Zeitalter. Er hatte den schon genannten drei Aufklärern, Lessing, Mendelssohn und Dohm widersprochen. Hier wird auch die Auseinandersetzung der drei Personen bestätigt, außerdem was Michaelis mit Judenfeindschaft bzw. Antisemitismus zu tun hatte und inwiefern eine Verbindung zwischen Mendelssohn und der Judenfeindschaft besteht?

**Die jüdische Aufklärung und Toleranzgedanken**

Die jüdische Aufklärung stellt eine breite Bewegung des europäischen Judentums dar, die in der Mitte des 18. Jahrhunderts in Deutschland ihren Anfang nahm. Die Bewegung macht sich vor allem mit Moses Mendelssohn und der Folgegeneration in der Philosophie bemerkbar. Er schreibt mit „Jerusalem oder religiöse Macht und Judentum“ die Charta des modernen Judentums. Es handelt sich bei ihm um den Willen, das jüdische Denken für die nicht streng religiöse Kultur und für ähnliche Denkweisen zu öffnen. Die jüdische Aufklärung profitierte deswegen von der absolutistischen Politik, die den Status der Juden verbessern wollte, um aus ihnen für den Staat nützliche Bürger zu machen, und um aus ihren ökonomischen Leistungen Nutzen zu ziehen. Aber die Bewegung kennzeichnet den Beginn der kulturellen Symbiose zwischen dem Judentum und der Moderne in Europa.

(2008 年 10 月 24 日受理)